



LA IGLESIA UNIVERSAL COMO COMUNION DE IGLESIAS LOCALES

Joseph KOMONCHAK.

El profesor Alberigo me ha explicado que mi artículo debe ilustrar "cómo la integración y la tensión entre las Iglesias locales y la Iglesia universal constituyen uno de los aspectos permanentes de la estructura teológica de la Iglesia". Empezaremos por analizar dos maneras de entender esas relaciones.

La primera podría caracterizarse como una visión "descendente", una eclesiología "desde arriba". La relación entre la Iglesia universal y las Iglesias locales sería en este caso la que media entre el todo y sus partes. Filosóficamente, el todo se concibe como un **totum potestativum** en que las realidades inferiores participan de la naturaleza que posee en plenitud otra realidad anterior y superior. Desde el punto de vista de la organización, toda la autoridad reside en un órgano central desde el que es comunicada a las representaciones locales, como ocurre en una moderna empresa transnacional. Teológicamente, esta visión va asociada con la perspectiva que a veces ha sido llamada "Cristo-monista", según la cual, la autoridad que Cristo resucitado posee en cielo y tierra es compartida primera y plenamente por Pedro (o el papa) y luego comunicada por éste a otros (apóstoles y obispos) que, a su vez, la comunican a nuevos participantes (presbíteros y diáconos). Es muy frecuente que esta visión lleve a identificar la Iglesia universal con la Iglesia de Roma, de forma que las relaciones entre la Iglesia universal y las Iglesias locales se concretan realmente en las relaciones entre aquella Iglesia y las restantes Iglesias, hasta el punto de que

se llega a perder de vista que también la Iglesia de Roma es una Iglesia local.

Conforme a la segunda visión, que llamaremos "ascendente", no se entiende que el todo sea anterior a sus partes; más bien se supone que el todo existe, está constituido por, en y a partir de la realización de sus muchos elementos constituyentes. **Todos** los elementos intrínsecos y característicos que constituyen la realidad se dan individualmente; la relación por la que las realizaciones individuales se constituyen en un todo único tiene su fundamento en una participación común en una misma realidad constitutiva de todos ellos. Filosóficamente, las relaciones son mediaciones mutuas y el todo es co-constituido. Desde el punto de vista de la organización, los diversos vínculos existentes entre las realizaciones individuales, incluida la autoridad central unificante, derivan de la participación anterior y común en una realidad única, la expresan y están a su servicio. Teológicamente, esta visión se asocia a una perspectiva pneumatológica o trinitaria de la Iglesia según la cual, cada autorrealización local manifiesta la plena realidad espiritual de la comunión en el Espíritu Santo de Cristo. De acuerdo con esta segunda visión, la cuestión propuesta como tema de este artículo podría sonar un tanto extraña, ya que la "Iglesia Universal" no es una realidad separada de las "Iglesias locales"; la Iglesia universal es la comunión de las Iglesias locales.

No sería muy exagerado afirmar que durante este siglo se ha movido la eclesiología en el sentido de un paso de la primera a la segunda visión. Puestos a idealizar un tanto las cosas, podríamos decir que el Vaticano I ilustra la primera visión, mientras que el Vaticano II se situaría en la línea de la segunda. Históricamente, la primera visión orientó un proceso de centralización romana que cuenta ya con más de un milenio de historia. El Vaticano II representaría el primer esfuerzo, aún incipiente, por recordar y restaurar la superioridad teórica y práctica de la segunda visión, que fue además la que prevaleció en la eclesiología del primer milenio.

También en un plano ideal, los defensores de la primera visión suelen ser partidarios de un "modelo de sociedad" para entender qué es la Iglesia, mientras que los defensores de la segunda visión prefieren un "modelo de comunión". Pero el problema no está en saber si la Iglesia es una sociedad o una comunión, sino en cuál de estas dos nociones habrá de prevale-

cer en una teología de la Iglesia y en la práctica del adecuado gobierno eclesial. Dicho de otro modo, de lo que se trata es de saber si las cuestiones formales acerca de la comunicación de la autoridad han de prevalecer sobre las cuestiones materiales acerca de la naturaleza de la realidad común que constituye el cuerpo social en que se sitúa y es comunicada la autoridad. Esta cuestión dominó las discusiones conciliares en cuyo curso se elaboró la **Lumen gentium** hasta el punto de que su ignorancia hace que resulten ininteligibles tanto los logros positivos como las debilidades de ese documento. En la **Lumen gentium**, la exposición sobre la autoridad sigue a las que tratan de la realidad espiritual de la Iglesia como misterio y como pueblo de Dios. Pero no fue posible una real integración de ambas exposiciones, de forma que el tercer capítulo está tan lleno de matizaciones que se hace necesario posponer para un futuro incierto la adecuada resolución de numerosas dificultades teológicas y prácticas. Muchos elementos del desarrollo posconciliar de la Iglesia pueden interpretarse como prolongación de los debates que el Concilio no acertó a resolver.

En las páginas que siguen, esbozaré una interpretación y una defensa teológica de una eclesiología de la Iglesia universal que empieza con la Iglesia local (una eclesiología "desde abajo") y pasará luego a señalar algunas de las dificultades con que tropezaría la realización práctica de esta visión actualmente en la Iglesia católica.

Los capítulos 1 y 2 de la **Lumen gentium** pueden entenderse como explicaciones ampliadas de lo que se afirma sumariamente al decir que la Iglesia es una "comunidad de fe, esperanza y amor" o "una comunión de vida, amor y verdad". Si bien habría que aclarar obviamente en términos de las imágenes y afirmaciones bíblicas, tradicionales, litúrgicas y teológicas que abundan en estos dos capítulos esas dos frases, lo cierto es que éstas poseen la ventaja de ofrecernos unas fórmulas sumarias capaces de orientar nuestra discusión. Como ocurre ya en la misma **Lumen gentium**, no olvidaremos en las páginas que siguen el hecho de que esta comunidad o comunión es una realidad social visible. Pero de lo que se trata ahora es de saber qué es en definitiva esa realidad social visible.

Decir que la Iglesia es una "comunidad" o "comunión" equivale a definir la Iglesia como la realización de un significado

y un valor comunes. En las fórmulas del Concilio, este significado y este valor comunes que constituyen y caracterizan a la Iglesia son la fe, la esperanza y el amor en cuya virtud reciben los cristianos juntos la palabra redentora de Dios y, contemplando el futuro de esta promesa, viven al servicio amoroso de Dios y del prójimo. Todo lo demás que pueda haber en la Iglesia está al servicio de esta realidad nuclear, constitutiva. Si falta esto, el resultado será otra cosa distinta de la Iglesia de Dios.

La realidad social de este modo constituida es simultáneamente la **Ecclesia de Trinitate** -pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo- y la **Ecclesia de hominibus**. Los espléndidos símbolos, imágenes y afirmaciones bíblicos son, por la gracia de Dios, verdaderos en su aplicación a una comunidad muy humana y se realizan en conjuntos muy concretos de experiencias, maneras de entender, juicios, afirmaciones, decisiones, acciones, relaciones, estructuras, etc. Estos conjuntos de actividades, que pueden ser también objeto de estudio por el sociólogo, forman parte de la "ontología" teológica de la Iglesia. "La creación del Espíritu" se realiza en y a través de diversos y muy humanos esquemas y formas de relación social.

Si estos esquemas y formas que sirven a la Iglesia para su propia realización no son atendidos, descritos y entendidos concretamente, los eclesiólogos correrán el peligro de concebir la Iglesia (por parafrasear la crítica de Feuerbach por Marx) como una entidad abstracta y fuera de este mundo. Pero si se presta atención a los sujetos y constituyentes creados de la autorrealización de la Iglesia, ésta será entendida como un grupo de sujetos humanos comprometidos en una tarea común de autorrealización. La Iglesia no es en sí misma la iniciativa divina de palabra y gracia, sino la libre respuesta humana creada por esa palabra y esa gracia. Como tal, es siempre y ante todo una realidad concreta, **este** grupo de hombres y mujeres, en **este** tiempo y en **este** lugar, dentro de **esta** cultura, que responden a la palabra y a la gracia mediante las que Dios los reúne en Cristo. Por otra parte, lo que se predica y se acepta en la fe no es una palabra abstracta, sino una palabra que ilumina una situación concreta, que responde a unos interrogantes concretos, que se expresa también en lenguajes, símbolos, gestos, ritos, etc., concretos. La gracia redentora es siempre concreta,

vencedora de casos concretos de pecado, liberación de ataduras y sujeciones concretas. La Iglesia que llega a constituirse en virtud de la fe, la esperanza y el amor no es un ámbito situado más allá de la cultura, la historia y la sociedad, sino una manifestación concreta en comunidades humanas que ocupan lugares determinados, que pertenecen a tiempos y culturas particulares, de la única gracia redentora y trascendente de Dios. Dicho en palabras de Hervé Legrand, la Iglesia particular es "la respuesta a un Evangelio escuchado en un espacio humano (cultural) y en su propio lenguaje".

Pero si es cierto, como afirma Legrand, que la Iglesia "nació universal" en Pentecostés, no habrá contradicción, sino paradoja en decir que "la universalidad de la Iglesia es siempre una universalidad concreta que existe únicamente en virtud de su particularidad". No existe la Iglesia universal sino en y a través de la autorrealización de las Iglesias locales. La Iglesia universal es "la amada de Dios en Roma", "la Iglesia de Dios que está en Corinto", "las Iglesias de Asia", "las Iglesias de Galacia", "los santos de Jesucristo que están en Filipos", "los santos y fieles hermanos en Cristo de Colosas", "la Iglesia de los tesalonicenses" y todas las demás Iglesias establecidas por todas partes desde los tiempos de los apóstoles. Con esto no queremos decir que la Iglesia universal sea únicamente la resultante o la suma total de todas las Iglesias particulares. En efecto, lo que hace que un grupo de hombres y mujeres sean la Iglesia en un determinado lugar es exactamente lo que hace que otro grupo lo sea en un lugar distinto: una misma comunión de vida, amor y verdad que en todas partes se hace realidad en virtud de una sola Palabra, un solo Bautismo, una sola Eucaristía, un solo Espíritu, bajo el único Dios y Padre de todos. Es precisamente esta comunión la que permite a un católico descubrir "una fraternidad de respuesta común" no sólo a través de los siglos, sino también por encima de todas las culturas. Agustín no dejaba de ser católico por el hecho de ser a la vez un africano del siglo V; del mismo modo, las Iglesias particulares de la actualidad no dejan de ser católicas por el hecho de ser a la vez africanas, asiáticas, europeas, latinoamericanas, etc. Nada podría ser tan fatal para una eclesiología adecuada como contraponer unidad y universalidad, particularidad y catolicidad.

La aparición de la eclesiología como una disciplina teoló-

gica capital a lo largo del último siglo y medio puede interpretarse como un aspecto del movimiento que ha llevado a la Iglesia a tomar cada vez más clara conciencia de sí misma como "un proceso de autoconstitución, de autorrealización". La Iglesia ha sido siempre ese proceso, pero en esta época históricamente consciente se ha vuelto ella también cada vez más consciente de su actividad autoconstituyente. Pero esta conciencia existencial de su autoproyecto histórico hace que resulte tanto más urgente la cuestión de sus principios orientadores. En el Vaticano I se subrayó con la máxima energía y casi exclusivamente la función del Papa en esta autorrealización de la Iglesia universal; en el Vaticano II, su función ha sido situada en un contexto eclesiológico más adecuado al cargarse el acento en las actividades y ministerios, particularmente de los obispos, mediante los cuales se realizan a sí mismas las Iglesias locales y hacen a la vez realidad la Iglesia universal.

Pero el mismo Concilio no llegó a formular una declaración definitiva sobre la teología de la Iglesia local; en sus discusiones sobre un ministerio al servicio de la Iglesia universal, por otra parte, apenas hizo otra cosa que yuxtaponer varias afirmaciones acerca del colegio de los obispos a las que formuló el Vaticano I sobre el primado pontificio. Se manifestó una gran preocupación por que se entendiera la vinculación de la colegialidad episcopal de tal modo que no implicara limitación alguna a la soberanía del Papa. Del mismo modo, las relaciones entre el colegio de los obispos y cada obispo local en particular fueron descritas en términos deliberadamente abiertos. El Concilio se abstuvo de zanjar numerosos puntos discutidos, y de ahí que todavía prosiga la controversia entre una visión "ascendente" y otra "descendente" de la Iglesia, tanto en la teoría como en la práctica. Será provechoso tomar nota, siquiera brevemente, de algunos de los rasgos que caracterizan a esta lucha posconciliar.

Está en primer lugar el simple hecho de que la Iglesia católica, en su existir concreto, es el resultado de siglos de evolución. También la historia tiene sus propias leyes de la inercia; no es verosímil, en consecuencia, que un movimiento centralizador pueda reorientarse y mucho menos invertirse en tan sólo quince años. No sólo se han hecho habituales y han asumido la categoría de supuestos admitidos por todos los modelos de relación y dependencia, sino que además se ha construido una elaborada teoría, especialmente a lo largo del último siglo,

para legitimarlos. Podría argumentarse que esta teoría "descendente" no responde a las realidades eclesiales tal como fueron vividas durante el primer milenio de existencia de la Iglesia y han sido recuperadas en la doctrina del Vaticano II, pero sería una insensatez negar que todavía cuentan con partidarios y que esa es la mentalidad que todavía prevalece en los círculos romanos.

Pueden advertirse indicios de que esa visión conserva su fuerza en las discusiones mantenidas dentro del **coetus** encargado de redactar el nuevo Código de derecho canónico. Para el Libro II, **De populo Dei**, se ha propuesto un canon en que se afirma que los fieles están obligados a mantenerse en comunión con la Iglesia universal y a cumplir sus deberes tanto para con la Iglesia universal como para con la Iglesia particular. Un obispo propuso que se mencionara en primer lugar la Iglesia particular, sobre la base de que "la inserción en la Iglesia universal se realiza a través de la Iglesia particular". El Relator rechazó la sugerencia porque, afirmó, "Cristo fundó la Iglesia como una unidad universal". En la discusión de la **Lex Ecclesiae Fundamentalis** han sido suprimidas las anteriores afirmaciones sobre la importancia colegial del Sínodo de obispos, de forma que esta corporación aparece ahora simplemente como un elemento auxiliar del papa, al mismo nivel que el Colegio cardenalicio. Algunos consultores estiman que las Conferencias episcopales actúan **ex delegatione Summi Pontificis**. Una sugerencia para que a la enérgica afirmación de la autoridad suprema ordinaria universal del papa se añadiera otra declaración en que se expresara que esa potestad está limitada por "la de los obispos, que es también una potestad de derecho divino", fue rechazada sobre la base de que el papa puede ejercer siempre su autoridad. Esta libertad es afirmada también en el canon en que se establece que el papa actúa siempre en comunión con los demás obispos, pero que no necesita actuar colegialmente. Por otra parte, en distintos cánones queda seriamente comprometida la posibilidad de que el colegio episcopal inicie unas actividades colegiales. El efecto acumulativo de estas decisiones es que la **sollicitudo omnium ecclesiarum** queda concentrada en manos del Papa.

Un segundo elemento que se advierte en las tensiones contemporáneas deriva de lo que llaman los sociólogos el **"etnocentrismo"**, que puede adoptar diversas formas, como es el dar

por supuesta la superioridad de la propia cultura ("civilización"), la idea clasista y normativa de la cultura, la nostalgia de los tiempos pasados y su sencillez, la creencia ingenua en el "avance del progreso", etc. Cuando llega a imponerse alguna de estas ideas, se da también la tendencia a identificar a la Iglesia con unas realidades culturales particulares y a ignorar o pasar por alto las diferencias existentes entre lo que es cristiano y lo que constituye tan sólo una variable cultural. Pero esta última distinción resulta fácil únicamente en teoría y como fruto de una reflexión, como ocurre, por ejemplo, cuando se distingue entre la "esencia" de la Iglesia y sus "formas". Pero todo el que haya intentado distinguir en sí mismo o en su propia "forma" de la Iglesia esos dos aspectos sabe perfectamente que se trata de una operación difícil en la práctica. No es fácil describir la Iglesia como una realidad anterior a su autorrealización particular. Las dificultades que de ahí se derivan afectan a todas las Iglesias, al menos en forma de una tentación, lo mismo en los círculos centrales de Roma que en las Iglesias antiguas o en las más "jóvenes". Si hoy se experimentan muchas tensiones en los esfuerzos de las Iglesias, por ejemplo, de África o Asia por establecer claramente las bases para una realización indígena de la Iglesia, es de esperar que esas tensiones se hagan aún más agudas cuando las Iglesias particulares se hagan de manera más efectiva sujetos de su propia autorrealización. El etnocentrismo no es únicamente una tentación eurocentrista. Es de esperar que se produzca una larga "negociación" de las legítimas diferencias y de los elementos comunes esenciales.

Por ejemplo, con ocasión del Sínodo de obispos de 1980, se dice que los obispos de Ghana hicieron las siguientes observaciones: "El problema que se plantea en contra de la familia cristiana en Ghana es precisamente el matrimonio cristiano. De acuerdo con ciertas costumbres tribales muy difundidas -afirman- el matrimonio se considera como una serie de pasos que se van dando a lo largo de un extenso período de tiempo, hasta que por fin se manifiesta como un vínculo duradero cuando la pareja tiene un hijo. Esta realidad implica profundamente a la familia entera del esposo y a la de la esposa, así como a toda su aldea tribal. Los obispos africanos lamentan que el derecho canónico y el rito del matrimonio no admitan, en su forma actual, una adaptación a la realidad cultural africana de forma significativa".

Estas observaciones plantean la cuestión del significado exacto que hemos de atribuir al "matrimonio cristiano". Sería demasiado fácil responder que el que tiene esa expresión es la cristiandad europea y occidental. Pero de todo lo que nosotros entendemos por matrimonio cristiano, ¿qué es realmente cristiano y qué es occidental? La identificación del matrimonio con un momento único de compromiso formal entre los esposos, ¿es un elemento cristiano o simplemente una idea derivada sobre todo de los esquemas occidentales de racionalización e individualización? Si con esos esquemas se ha ganado algo valioso, ¿no se habrá perdido a la vez algo también valioso? Situándonos en otro contexto, ¿no podría entenderse el matrimonio cristiano más bien como un proceso que se desarrolla a lo largo de un cierto tiempo y en el que estarían implicadas no sólo la pareja sino también sus familias y a la vez sus tribus? ¿Dónde está en todo esto la "esencia" del matrimonio y qué constituye sus "formas"?

Finalmente, la comunión entre las Iglesias espera todavía una adecuada expresión teológica y estructural. La necesidad de esas expresiones es evidente en la **Nota explicativa previa** al tercer capítulo de la **Lumen gentium**, en que se hace un esfuerzo por expresar qué significa la **communio**. Se nos dice que no se trata de un "vago sentimiento (**affectus**), sino de una **realidad orgánica** que requiere una forma jurídica y a la vez está animada por la caridad". Esta explicación resulta inadecuada desde muchos puntos de vista. Pocos admitirán que la comunión se agota en unos sentimientos vagos, pero ciertamente habría que decir mucho más que esa, a su vez, vaga referencia a una "realidad orgánica" con una forma jurídica vivificada por la caridad. La caridad, después de todo, cubre una multitud de pecados. La historia de las imágenes del **caput-corpus** revela hasta qué punto resulta imprecisa la noción de una realidad orgánica. Por otra parte, mencionar una forma jurídica sin más referencia a otros elementos sustantivamente constitutivos de la comunión, como la palabra de Dios, los sacramentos, las tradiciones, las costumbres, etc., supone una gran simplificación.

Muchos han caído en la cuenta de que es preciso desarrollar unas estructuras extraconciliares de comunión al observar que numerosos documentos posconciliares promulgados por Roma han recibido la misma clase de crítica de que fueron ob-

jeto los primeros borradores presentados a los Padres del Vaticano II. Esta semejanza nos obliga a preguntarnos si todavía se estima que las correcciones aportadas por el Vaticano II a las primeras redacciones se consideran buenas; si es así, ¿no debería haber ciertos procedimientos regulares para que las voces de la Iglesia pudieran ser escuchadas y tomadas en serio **antes** de que fueran proclamados unos documentos que afectan a la vida de la Iglesia universal?

Una verdadera comunión de las Iglesias será realmente posible en definitiva cuando las Iglesias locales y particulares asuman la plena responsabilidad de su autorrealización. Esto significará, en primer lugar, el desarrollo del principio sinodal a los niveles local y particular, un proceso que apenas acaba de iniciarse y que aún está marcado por imperfecciones, aparte de las reservas con que es mirado en muchos sectores. En segundo lugar significará por parte de las Iglesias una más clara conciencia de que son ellas mismas los sujetos primarios de la realización de la Iglesia en el tiempo, lugar y cultura en que les ha tocado vivir. Por otra parte, no está claro que las Iglesias y los obispos acierten siempre a ver estas cosas con claridad. A veces, viendo los informes televisados de los frecuentes viajes papales, hay que preguntarse si no serán muchos los que saquen la conclusión de que "gracias a la televisión, ahora hay un solo obispo, Juan Pablo II". Por otra parte, habrá que dar a las Iglesias locales la libertad necesaria para que actúen por sí mismas. Aun admitiendo que la situación era en Holanda lo bastante grave como para justificar la intervención de Roma, todavía hay motivos para mantener serias reservas acerca del instrumento arbitrado para abordar el problema y a la vez esperamos que en vez de tomarlo como precedente para futuras intervenciones sea objeto de una cuidadosa crítica eclesial.

En todas estas tensiones está en juego la cuestión con que empezábamos: saber si es cierta, y en qué medida, por decirlo con palabras del concilio, la afirmación de que "la variedad de las Iglesias locales, unidas en un esfuerzo común (**in unum conspirans varietas**), hace resplandecer la catolicidad de una Iglesia indivisa". (LG 23).